

*Kult.-foly. O. 192*

# DER ISLAM

ZEITSCHRIFT  
FÜR GESCHICHTE UND KULTUR  
DES ISLAMISCHEN ORIENTS



HERAUSGEGEBEN VON  
C. H. BECKER IN BERLIN  
UND  
R. TSCHUDI IN HAMBURG

MIT UNTERSTÜTZUNG DER  
HAMBURGISCHEN WISSEN-  
SCHAFTLICHEN STIFTUNG



NEUNTER BAND

MIT 5 ZEICHNUNGEN UND 20 TAFELN

STRASSBURG 1919  
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER

---

HAMBURG: C BOYSEN

# Die Gottesliebe in der islamischen Theologie.

Von  
Ignaz Goldziher.

1. Die Forderung der Gottesliebe als des höchsten Strebezwecks religiösen Lebens wird von den Theologen des Islams gewöhnlich an Koran 2, 160; 3, 29; 5, 59 entwickelt. Der angesehene Šāfi'it Ibn Surejġ (st. 306 h.) determiniert, mit Berufung auf 9, 24, die Erfüllung dieser Forderung mit dem für unerläßliche religiöse Pflichten gebräuchlichen Terminus *farḍ*<sup>1)</sup>, der den höchsten Grad religiöser Verpflichtung bezeichnet.

Damit ist freilich nicht die Formulierung gemeint, die dieser Begriff im Šūfismus findet und die sich auch in der šūfischen Übung betätigt. Es wird dabei sicherlich nicht an eine psychologisch-ethische Beziehung gedacht. Vom Standpunkt des Ibn Surejġ aus kommt die Gottesliebe als obligate gesetzliche Leistung in Betracht, die sich durch *tā'a*, Gehorsam gegen das göttliche Gesetz, bekundet.

Vielmehr ist eben in zwei Kreisen der Vertreter islamischer Theologie scharfer Widerspruch gegen die šūfische Fassung der *maḥabbat Allāh*, zumal gegen ihre Steigerung zum *'išk* hervorgetreten: erstlich im Kreise der formalistischen *fuḡahā*; dann in einer Gruppe der einseitigen *Kalām*-Anhänger.

2. Die Gesetzesleute standen in schroffem Gegensatz gegen die Tendenzen und Ideale des Šūfismus. Nach allem, was wir von ihrem ablehnenden Verhalten gegen letzteren wissen<sup>2)</sup>, können wir leicht folgern, daß die šūfische Art, Gott als innigen *ḥabīb*<sup>3)</sup> zu empfinden und als solchem die Vereinigung (*wiṣāl*) mit ihm anzustreben, über den religiösen Horizont jener Leute geht und ihr Widerstreben hervorrief. Diese Ablehnung wird von Ġazālī wieder-

<sup>1)</sup> JRAS 1912, 557.

<sup>2)</sup> *Vorlesungen über den Islam* 174. Man vergleiche nur die Hetze der *fuḡahā* gegen 'Omar b. al-Fāriḍ bei Ibn Ijās, *Tārīḥ Misr* II 119—121.

<sup>3)</sup> In der türkischen Šūfik ist *dostum* oder *jārim* s. v. a. Gott. Vgl. JACOB, *Vorträge türk. Meddah's* 78. Anm. M. HARTMANN in MSOS V/II 149 (Hüwēdā Nr. 51, 6, 7).

holt in scharfer Polemik gegen die Vertreter derselben bekämpft, gegen »jene 'Ulamā, welche die Möglichkeit der Gottesliebe bestreiten und glauben, daß sie keinen anderen Sinn zulasse als das Ausharren in beständigem Gehorsam gegen Gott, während eigentliche Liebe nur zwischen Wesen gleicher Art möglich, anderenfalls eine absurde Voraussetzung sei«<sup>1)</sup>. »Die Gottesliebe wird nur von denen abgelehnt, die in ihrer Beschränktheit auf der Stufe des Viehes stehen bleiben und die bloße Sinnenerkenntnis nicht überschreiten«<sup>2)</sup>. Indem Ġ. selbst alle Liebe in der Gottesliebe als ihrem einzigen wahren Ziel und Höhepunkt aufgehen läßt<sup>3)</sup> und jede andere Richtung derselben als wesenslosen Schein auffaßt, stellt er dieser Überzeugung als Gegensatz gegenüber die der »Leute von schwacher Vernunft und schwachem Herzen, die für Wahrheit halten, daß es absurd sei, die Möglichkeit von Gottesliebe vorauszusetzen«<sup>4)</sup>.

Ġazālī denkt hier gewiß an den Kreis von Vertretern der Orthodoxie, die er gern als 'ulamā *al-rusūm*<sup>5)</sup> verhöhnt, eine Bezeichnung, die er für an den Formen haftende Scheingelehrte<sup>6)</sup> zu gebrauchen pflegt, vielleicht auch zuerst geprägt hat. Gegen sie ist auch das Urteil des Šihāb al-dīn al-Suhrawardī gerichtet. In seiner Abhandlung über den šūfischen Begriff der Gottesliebe unterscheidet er zwischen allgemeiner, d. h. etwa vulgärer (*al-maḥabba al-ʿamma*) und besonderer Liebe (*al-m. al-chāṣṣa*). Erstere bekunde sich in der Befolgung der (göttlichen) Befehle und Verbote (also in

1) *Ihjā* (Būlāk 1289) IV 281, 13.

2) *ibid.* 284, 3.

3) ZDMG. LXIX 195, 34.

4) *Ihjā* IV 288, 6.

5) S. die Streitschrift gegen die Bāṭiniyya-Sekte 104. Sie werden von Ġazālī auch

mit der Partizipform als *mutarassimūna* bezeichnet; z. B. *Ihjā* I 49, 18: **أَنَّمَا الَّذِي تَسْمَعُهُ مِنَ الْمُتَرَسِّمِينَ حَدِيثٌ يَلْقَوْنَهُ بِأَسْنَتِهِمْ مَرَّةً وَيَرُدُّونَهُ بِقُلُوبِهِمْ أُخْرَى وَمَا أَقَلَّ أَهْلَ الْعِلْمِ وَالْحِكْمَةِ** 1V 99, 7 v. u. **وَلَيْسَ ذَلِكَ مِنَ الْعِلْمِ فِي شَيْءٍ وَمَا أَكْثَرَ الْمُتَسِّمِينَ بِأَسْمِهِمُ وَالْمُتَرَسِّمِينَ بِرُسُومِهِمْ**.

6) *rasm* Gegensatz zu *ḥakīka*, *Ihjā* I, 126, 13: **كَيْفَ أُنْدَرَسُ مِنَ الدِّينِ** **أَنْ قَدْ أُنْدَرَسُ مِنْ هَذَا الْقَطْبِ (الْأَمْرُ)** 1I 238, 5 v. u.: **رَسْمُهُ كَمَا أُنْدَرَسُ حَقِيقَتُهُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ عَمَلُهُ وَعِلْمُهُ وَالْمَحَقُّ بِالْكَلِمَةِ حَقِيقَتُهُ وَرَسْمُهُ** vgl. *Agānī* XX 105, 5 in einer Chāriġiten-chuṭba: **رَأَيْتَ رَسْمَ الدِّينِ فَيَكُمُ بِأَقْيَمًا** **وَأَنَارُهُ دَارِسَةً**.

der bloßen *tā'a*), letztere in den süfischen Bestrebungen. »Ein Kreis der weltlichen *'ulamā* (طائفة من علماء الدنيا) mißbilligt das auf die besondere Liebe gerichtete Streben der jenseitigen Zielen zugewandten *'ulamā* (علماء الآخرة)<sup>1)</sup>.

Wie dieser äußerste Flügel der starren Buchstabenorthodoxie dem Begriff der Gottesliebe gegenübersteht, wird uns vom Hanbaliten Ibn Ẓajjim al-Ġauzija in seinem Werk über das Prädestinationsdogma in Form kontradiktorischer Verhandlung der Vertreter verschiedener Anschauungen über diesen dogmatischen Fragepunkt vorgeführt<sup>2)</sup>. Dabei werden auch andere Unterscheidungsfragen der islamischen Glaubenslehre berührt. Dem Anhänger des unbeugsamen Determinismus (*ġabrī*) wird im Laufe dieses Meinungsaustausches die Behauptung vorgeworfen, »daß Gott weder liebe noch geliebt werden könne, und daß die Herzen ihre Frömmigkeit nicht betätigen durch Liebe, Sehnsucht und Suchen (Gottes) und das Streben nach seinem Angesicht« *أَنَّهُ لَا يُحِبُّ وَلَا يُحِبُّ فَلَا تَعَالَيْهِ الْقُلُوبُ* (3). *بِالْمَحَبَّةِ وَالنَّوَى وَالشُّوقِ وَالطَّلْبِ وَارَادَةِ وَجْهِهِ*.

Dies wäre der Standpunkt der extremen Orthodoxie.

3. Die Festlegung der *iġmā'*-Orthodoxie ist auf den meisten Gebieten das Ergebnis von Kompromissen zwischen den lange Zeit in erbittertem Kampfe stehenden Theologenparteien. So wie der Streit der *ahl al-ḥadīth* gegen die *ahl al-ra'j* seine Vermittlung im System des Šāfi'ī gefunden hat; wie der Kampf der Orthodoxie gegen die *Mu'tazila* durch die sieghafte, im *iġmā'* durchgedrungene Vermittlung des Aš'arī beigelegt wurde: so ist auch in der Frage der Gottesliebe eine vereinigende Brücke nach dem Šūfismus hin geschlagen worden. Diese Ausgleichung geschieht unter der Formel der Vereinigung der *ḥakīka* und der *sarī'a*, die sich bereits in früher Zeit von beiden Seiten aus vorbereitet<sup>4)</sup>, um vom 6. Jahrhundert an vorzüglich unter dem Einfluß der Gedanken des Ġazālī eine vorherrschende Stellung zu erringen.

Man könnte für diese Tatsache kein bezeichnenderes Beispiel anführen als das des soeben genannten Šams al-dīn ibn Ẓajjim

<sup>1)</sup> *'Awārif al-ma'ārif*. Kap. III (a/R. d. *Iḥjā* I 126, 13).

<sup>2)</sup> *Šifā al-'a'līl fī masā'il al-ḥaḍr wal-ḥikma wal-ta'līl* ed. Na'asānī (Kairo, maṭb. Ḥusejnija 1323). Eine Inhaltsangabe des seinerzeit noch ungedruckten Werkes gibt A. DE VLIÉGER, *Kitāb al-Qadr* (Lausanner Dissertation, Leiden 1903) 118 ff.

<sup>3)</sup> Ibn Ẓajjim al-Ġauzija l. c. 139.

<sup>4)</sup> Man sehe das bezeichnende Beispiel des Abū 'Alī al-Taḳafī (st. 328), der den Šūfismus in Nisābūr einführte, bei Subkī, *Tab. Šaf.* II 172—174.

al-Gauzija. Trotzdem er einer der Träger der durch seinen Lehrer Takī al-dīn ibn Tejmijja<sup>1)</sup> angebahnten hanbalitischen Renaissance im VII.—VIII. Jahrhundert d. H. ist, sehen wir ihn, wie dies in seiner Vita in den *Ṭabaḳāt al-Ḥanābila* seines Schülers Ibn Reḡeb reichlich bezeugt ist<sup>2)</sup>, ṣūfischer Forschung und Übung ergeben. Er beruft sich auf *a'immat al-ṭaṣawwuf*<sup>3)</sup> und ist selbst Verfasser ṣūfischer Werke<sup>4)</sup>. Es kann uns demnach nicht überraschen, daß dieser Hanbalit in der Darstellung des Begriffs der Gottesliebe den Gedankengang der Ṣūfis beschreitet. Dem ablehnenden Standpunkt des *ḡabrī* stellt er das Bekenntnis des *sunni* als das des richtigen traditionsgetreuen Muslims entgegen. Danach komme das Einheitsbekenntnis im Zusammenwirken zweier Faktoren zum Ausdruck: im Bekenntnis der Gottesmacht (*al-ilāhijja*)<sup>5)</sup> und in der Unterwürfigkeit des Menschen unter dieselbe (*al-'ubūdijja*)<sup>6)</sup>. Ersteres würde aufgehoben werden durch die Ablehnung davon, daß Gott Gegenstand der Liebe, daß diese sowie das Streben nach der Begegnung mit Gott die Sehnsucht der Herzen sei. Andererseits würde auch letztere (Unterwürfigkeit) aufgehoben durch die Ablehnung davon,

<sup>1)</sup> Dieser selbst spricht mit Sympathie von den *ṣūfiyyat ahl al-'ilm* (wie Ġunejd, Ma'rūf al-Karchī, Sulejmān al-Dārānī und viele andere, die er mit Namen nennt); seine Gegnerschaft bezieht er nur auf die *ṣūfiyyat al-malāhida*, wie Ibn al-'Arabī und seinesgleichen. (*Maḡmū'at al-rasā'il al-kubrā* [Kairo 1323] I 273; II 95 ff.; *al-Furḳān bejna aulijā al-Rahmān wa-aulijā al-Sejtān* [Kairo o. J.] 56.) Ibid. 96 über höhlenbewohnende Asketen (vgl. zu *Islam* VIII 204) und *riḡāl al-ḡajb*, wo die topographischen Angaben über solche Höhlen in Syrien und Persien bemerkenswert sind.

<sup>2)</sup> Vorgedruckt der Kairoer Ausgabe des *I'lām al-muwāḳka'in* (nicht *al-muwāffāqin*, wie BROCKELMANN II 106 Nr. 6 und in meinem Artikel Aḥmed b. Ḥanbal in der *Ensyklop. d. Islam* I 200<sup>b</sup> 5, wo auch das unrichtige *A'lām* zu verbessern ist) *'an rabb al-'ālamīn*. Dasselbe ist parallel mit desselben Verfassers eschatologischem Buch *Uādī al-arwāk ilā bilād al-afrāk*, durch Faraḡallāh Zeki al-Kurdi 1329 (Kairo) in 3 Bänden, 4<sup>o</sup>, herausgegeben. Von seinem Verhältnis zum Ṣūfismus sagt Ibn Reḡeb (5 ult.):

وحصل له جانب عظيم من الانواق والمواجيد  
الصحيحة وتسلط بسبب ذلك على الكلام في علوم اهل المعارف والدخول  
في غوامضهم.

<sup>3)</sup> *Uādī al-arwāk* II 136.

<sup>4)</sup> Ibn Reḡeb zählt deren mehrere auf; der bei BROCKELMANN l. c. Nr. 30 registrierte Kommentar zu den *Manāzil al-sā'irin* hat den vollen Titel: *مدارج السالكين*

بين منازل آيائك نعيد وآيائك تستعين.

<sup>5)</sup> Sonst gewöhnlich: *al-rubūbijja*.

<sup>6)</sup> Ṣūfische termini; vgl. *Vorlesungen über den Islam* 173, R. HARTMANN, *Al-Ḥuschairīs Darstellung des Ṣūfismus*, Index s. vv. Der Verf. benutzt diese termini häufig, z. B. noch *I'lām al-m.* II 240, III 68, 7.

daß der Mensch selbsttätig, dienend und (Gott) liebend sei und durch die Annahme, daß alle (auf die Gottesliebe) bezüglichen Ausdrücke des Korans in uneigentlichem Sinne zu verstehen seien. »So ginge denn das Einheitsbekenntnis verloren zwischen dem (Glauben an) *ġabr* und der Ablehnung der Gottesliebe, ganz abgesehen davon, daß die Attribute, die der (Ġabrit) ihm beilegt, den Herzen befremdlich sind und eine Scheidewand bilden zwischen diesen und der Liebe zu Gott (er meint die Auffassung Gottes als despotisch willkürliches Wesen«<sup>1)</sup>).

Es wäre im Interesse einer gründlichen Belehrung über den Geist des hanbalitischen Systems wünschenswert, die theologische Richtung dieses Vorkämpfers der Schule in ihrem vollen Zusammenhange darzustellen. Derselbe hat im *fiqh* seinen hanbalitischen Sunnaifer mit überraschend freisinnigen Grundsätzen zu verbinden gewußt, die für ein besonderes Kapitel der Gesetzeskunde der moderne ägyptische Jurist Maḥmūd Faṭḥī behandelt hat<sup>2)</sup>.

Man wird bei eingehender Prüfung der Gesichtspunkte dieses hanbalitischen Theologen seine Beeinflussung durch Ideen des Ġazālī nicht übersehen<sup>3)</sup>, auf den er sich, trotz der Geringschätzung, mit der ihn die Hanbaliten und besonders sein Lehrer Ibn Tejmijja behandeln<sup>4)</sup>, bei gegebener Gelegenheit in ganz sympathischer Weise

<sup>1)</sup> *Sifā al-ʿalīl* 139.

<sup>2)</sup> *La doctrine musulmane de l'abus des droits* (Lyon-Paris 1913 = *Travaux du Séminaire Oriental d'Études juridiques et sociales* publiés sous la direction de EDOUARD LAMBERT, fasc. 1) 205—216. Der Verf. benutzt vom *Iʿlām* die Ausgabe Dihli 1314 in 2 Bänden.

<sup>3)</sup> Da diese Frage vom Gegenstand gegenwärtiger Studie weit abliegt, beschränken wir uns beispielshalber auf die Erwähnung zweier Einzelheiten. In seiner Abhandlung über die berechtigten Typen der Analogieschlüsse im *fiqh* (*Iʿlām al-muwakkāʿin* I 158 ff.) befolgt Ibn Ḳ. al-Ġ. die im *Kisās* durchgeführte Methode des Ġazālī, nur solche zuzulassen, deren Vorbilder aus dem Koran nachweisbar sind: *فالمصحيح هو الميزان الذي أنزل مع كتابه في تغيير الفتاوى واختلافها بحسب*. — Der in verschiedenen Variationen von ihm oft wiederholte und angewandte Grundsatz *فان ذلك يختلف باختلاف الاحوال* (z. B. *Iʿlām* III 27) erinnert an den des Ġazālī (*Ihja* IV 279, 6 v. u.) *وان ذلك يختلف باختلاف الاحوال والاشخاص والنيات*. Wir bemerken, daß dem Hanbaliten des XIII. Jhd.'s Chr. die in der Gesetzesauffassung des modernen Islams zur Geltung gelangenden Grundsätze (*Die Welt des Islams* V 135) bereits ganz geläufig sind.

<sup>4)</sup> Vgl. ZA, XXII 321.

als Gewährsmann beruft<sup>1)</sup>. Er rühmt ja auch den *fakih al-nafs*<sup>2)</sup> und spricht im Gegensatz gegen das im Buchstabenkultus erstarrte Gesetz (*al-gāmid*) vom »lebendigen *fikh*, das ohne besondere Bitte um Einlaß Eingang in die Herzen findet«<sup>3)</sup>. Der Begriff der über die Oberfläche des Gesetzes hinaus zu erfassenden *asrār al-šar*<sup>4)</sup> ist ihm ebenso geläufig wie dem Ġazālī; freilich nicht in der Bedeutung, die die Mystik dem »innern Sinn« des Gesetzes gibt, aber jedenfalls als die tiefere Absicht, die dem Gesetz innewohnt, »dessen Verständnis nur Leute mit weiter Vernunftbegabung ertragen, die in das Innere des Gesetzes und seiner Absichten blicken können; hingegen mag er sich nicht einlassen mit Leuten, deren Vernunft nicht mehr Fassungsraum hat als für das Nachbeten nach Menschen (*taḳlīd*), zu deren Gefolge sie durch Zufall gehören, und wegen deren Meinungen sie die Lehren aller übrigen Vertreter des Wissens verschmähen«<sup>5)</sup>.

Durch diese Überschreitung der Grenzen gegenwärtiger Studie sollte nur darauf vorbereitet werden, daß Ibn Ḳajjim al-Ġauzijja auch hinsichtlich der Gottesliebe durch Ġazālī beeinflusst ist. Bereits der Argumentation, die sein *sunnī* gegenüber dem *ḡabrī* entwickelt, konnten wir anmerken, daß er ersteren die bloße *tā'a*-Forderung überschreiten und ihn der süfischen Bestrebung annähern läßt. Viel eingehender spricht er sich darüber aus in einer seinem Buch über die Liebe<sup>6)</sup> einverleibten Digression, in der jeder, der die Darstellung des Ġazālī im 6. Buche der vierten Abteilung des *Ihjā* kennt, dessen Ideengang und Terminologie wiederfinden wird.

Wenn er auch von der Auffassung ausgeht, daß Gottesliebe sich zunächst im Gehorsam gegen Gott kundgibt<sup>7)</sup>, begnügt er sich

1) *I'lām al-muwāḳka'in* III 466 Exzerpte aus einer Ġazālī-Schrift zur Bekräftigung seiner Gesinnung über *ta'wīl* und *kalām*.

2) *ibid.* III 63,8 *فقيه النفس يقول ما أردت ونصف الفقيه يقول ما قلت*. Vgl. die Streitschrift des Ġ. gegen die Bāḫinijja-Sekte 104 f.

3) *I'lām* III 70, 7: *الفقه الحقی الذي يدخل على القلب بغير استئذان*.

4) *ibid.* II 170; 240; III 51, 2 u. 8. Auch von Ibn Tejmijja, der das *taḳlīd* ebenso verschmäht, zitiert er II 149 einen von *asrār al-šar* handelnden Passus.

5) *ibid.* III 374: *وهذه المواضع وامثالها لا تحتلها إلا العقول الواسعة والنتی لها اشرف على اسرار الشريعة ومقاصدها وحكمها اما عقل لا يتسع لغير تقليد من اتفق له تقليده وترك جميع اجل العلم لقوله فليس الكلام معه*

6) *al-Gawāb al-kāfī liman sa'ala 'an al-dawā al-šāfi* (Kairo, maṭb. al-taḳaddum o. J.). Vgl. ZDMG, LXIX 196.

7) Vgl. *Ihjā* IV 30, 13 v. u., 524 M.

mit dieser äußerlichen Forderung nicht, stattet vielmehr den Begriff der Gottesliebe mit innerlichen Momenten aus. Er definiert sie (in Übereinstimmung mit Ġazālī) <sup>1)</sup> als Sehnsucht nach der Begegnung mit Gott (*liḳā Allāh*) <sup>2)</sup>. Die in solchem Streben sich bekundende Seelenstimmung nennt er »das Leben der Herzen und die Nahrung des Geistes; außer ihr habe das Herz keinen Genuß, kein Wohlgefühl, keine Seligkeit und kein Leben. Ist sie vom Herzen abwesend, so ist sein Schmerz größer als der des Auges, dem das Licht fehlt, als der des Ohres, dem die Gehörkraft, als der der Nase, der der Geruchssinn, und der der Zunge, wenn ihr die Sprachfähigkeit mangelt. Der Schade des Herzens, das leer ist von der Liebe seines Hervorbringers und Schöpfers, ist größer als der des Körpers, der vom Geist verlassen ist. Dies kann nur der begreifen, der wirkliches Leben besitzt; der Tote fühlt den Schmerz der Verwesung nicht« <sup>3)</sup>. Er stellt — *dīn* als Gehorsam und Unterwürfigkeit deutend — einen Unterschied fest zwischen dem äußerlichen (*al-dīn al-ṣāhir*) und dem innerlichen *dīn* (*al-d. al-bāṭin*). »Bei letzterem sei, gleichwie bei der gottesdienstlichen Leistung, Unterwürfigkeit und Liebe unerlässlich, während jenes nicht notwendig von Liebe begleitet ist, wenn sich auch dabei Gehorsam und Demut kundzugeben scheint« <sup>4)</sup>. In fortgesetzter Darstellung des *dīn*-Begriffes kommt er noch zu einer anderen Differenzierung desselben. Es gebe einerseits *dīn sar'ī wa-amrī*, Gehorsam, der sich lediglich in Unterwürfigkeit unter Gesetz und Befehl kundgibt, andererseits *dīn ḥisābī ḡazā'ī*, wobei man die dereinstige Rechenschaft und Vergeltung vor Augen hat. Schließlich gelangt er zum Resultat, daß die Wurzel beider Arten der Religionsübung die Liebe sein müsse: *والمحبة اصل كل*

*واحد من الدينين*.

Indem Ibn K. al-Ġ. im letzten Resultat auf den ideellen Standpunkt des Ġazālī hinauskommt, kann er wieder als getreuer Anhänger des Ibn Tejmijja sich nicht versagen, die exzessive Art der

<sup>1)</sup> *Ġawāb* 141.

<sup>2)</sup> Freilich faßt er im *Ḥādī al-arwāḥ* II 151 diese Begegnung in sinnlicher Weise als *معاينة البصر* auf; damit hat sich übrigens auch Ġazālī abgefunden.

<sup>3)</sup> *Ġawāb* 168.

<sup>4)</sup> *ibid.* 148, 10 *والدين الباطن لا بد فيه من الخضوع والحب كالعبادة* سواء بخلاف الدين الظاهر فإنه لا يستلزم الحب وإن كان فيه انقياد وذلك في الظاهر.



äußeren Bekundung der Gottesliebe, wie sie sich im Šūfī-Wesen darstellt, in andeutender Weise zu mißbilligen. In seiner sprunghaften Art, das Thema der Gottesliebe mit seiner Auseinandersetzung über sinnliche Liebe (dem eigentlichen Vorwurf des *Ġawāb al-kāfī*) zu verflechten, stellt er einmal einen Unterschied fest zwischen löblicher (*maḥabba maḥmūda*), für das diesseitige und das zukünftige Leben heilsamer und zwischen tadelnswerter Liebe (*m. madmūma*), die vom Menschen durch Unwissenheit und gegen sich selbst geübte Ungerechtigkeit verursacht wird. Dieselbe sei zusammengesetzt aus falschen Glaubensvorstellungen und verwerflicher Leidenschaft (اعتقاد فاسد وهوى مذموم). »Es vereinigen sich dabei verworrene, Wahrheit und Irrtum vermengende Vorstellungen; unwahre Begriffe hinsichtlich des Gegenstandes der Liebe und der Sehnsucht nach Vereinigung mit ihm werden vorgespiegelt und überwältigen das Heer der Vernunft und des rechten Glaubens.« Während die Kundgebungen der löblichen Liebe, Weinen, Traurigkeit, Freude, Beklemmung und Erleichterung die Seligkeit fördern, deren Wahrzeichen sie sind (*'unwān al-sa'āda*), sind die begleitenden Erscheinungen der verwerflichen Liebe Zeichen der Verdammnis (*'unwān al-saḳāwa*). »Über diesen Unterschied sollte der aus Liebe sich dem Tode Weihende (*kaṭīl al-maḥabba*) in richtiger Weise nachdenken, damit er erkenne, was ihm heilsam und was ihm schädlich ist«<sup>1)</sup>.

Diese Klausel läßt keinen Zweifel daran, daß die ihr vorausgehende Darstellung eine Kritik der ausschweifenden Šūfī-Praxis<sup>2)</sup> beabsichtigt und gegen schwärmerische Erscheinungen gerichtet ist, deren Schilderung in den Erzählungen über šūfische Gottesliebe in großer Anzahl wiederkehrt. Auch gegen Leute, die mit der Askese heuchlerischen Mißbrauch treiben, hat er strenge Worte. Er stellt sie Dieben gleich<sup>3)</sup>. Auch Ġazālī hatte manch strenges Urteil über falsche Šūfis (متصوفة) ausgesprochen<sup>4)</sup>.

4. Ein anderer Kreis, in dem die Ablehnung des Begriffes der Gottesliebe vorherrscht, ist der der rationalistischen *mutakallimūn*<sup>5)</sup>.

1) *Ġawāb* 145.

2) Gegen Šūfī-Unfug Ibn Tejmijja, *al-Furkān* usw. 98 ff.

3) *I'lām al-murwakkā'in* III 251, 15 ومنهم السراق بما يظهرون من الدين والفقر والتعبد وهم في الباطن بخلافه.

4) Z. B. *Iḥjā* II 218, 6 v. u.; 229 ff.; 239, 14; 279, 15.

5) Man beachte die geringschätzende Art, in der Ġāḥiz von den Šūfis spricht, *Ḥajawān* I 103, 6 v. u.

Es kann dabei freilich, so wie auch hinsichtlich des Verhältnisses der *fukahā* zu der ṣūfischen Religionsauffassung, nicht generalisiert werden. Nicht als ob die Vertreter des *kalām* der Zulassung des ṣūfischen Begriffs der *maḥabba* grundsätzlich widerstrebten. Die innere Geschichte des Islams kann ja genug der Beispiele für die freundliche Vereinigung von *kalām* und *taṣawwuf* aufweisen. Ein frühes Beispiel bietet der Ṣūfī Muḥammed b. Chafīf al-Širāzī (st. 371), zu dessen Hörerkreis al-Bāḳillānī gehörte; er selbst bekennt sich als begeisterten Verehrer des Aš‘arī, dessen Belehrung persönlich zu genießen er eine Reise nach Baṣra unternimmt, die er, sowie seine Begegnung mit Aš‘arī in überschwänglicher Weise schildert<sup>1)</sup>. Es genüge nur noch auf Abu-l-Ḳāsim al-Ḳuṣejrī (st. 465) hinzuweisen, diesen Vorkämpfer des Ṣūfītums, der zugleich unter die *mutakallimūn* zählt<sup>2)</sup> und wegen seines Bekenntnisses zur aš‘arischen Lehre von seiten der Fanatiker Verfolgung zu erleiden hatte<sup>3)</sup>. Jedoch ist nicht zu übersehen, daß auch er den Begriff der *maḥabba* gegenüber ṣūfischen Übertreibungen mäßigte<sup>4)</sup>.

Im allgemeinen kann soviel angenommen werden, daß im Durchschnitt der Kalāmleute sich wenig Sinn für die innerlichen Triebfedern des religiösen Lebens bekundet. Wenn ihnen die Philosophen als oberflächlichen Dialektikern Unwissenheit in der Anwendung der Denkgesetze, Mangelhaftigkeit ihrer Vorbereitung zur Behandlung der philosophischen Probleme, dilettantenhafte Art in den Fragen der Metaphysik mitzureden vorwerfen<sup>5)</sup>, so werden sie von den Mystikern zumeist als Leute charakterisiert, die »das wahre Wesen und die Wirkungen der Seele verkennen«<sup>6)</sup>. Muḥjī al-dīn ibn al-

<sup>1)</sup> Subkī, *Tab. Šūf.* II 151; die Beschreibung des Zusammentreffens mit Aš‘arī ibid. 155—159.

<sup>2)</sup> R. HARTMANN, *Al-Ḳuṣchairī's Darstellung des Ṣūfītums* 102, 170.

<sup>3)</sup> ZDMG. LXII 9, 19.

<sup>4)</sup> R. HARTMANN a. a. O. 62 ff.

<sup>5)</sup> S. einige Äußerungen der Philosophen im *Buch vom Wesen der Seele* 13—15; vgl. *Die Kultur der Gegenwart*, T. I, Abt. V (2. Aufl.) 307.

<sup>6)</sup> *Ichwān al-ṣafā* (ed. Bombay) IV 154, 7 أَنْ قَوْمًا مِنْ أَهْلِ الْجَدَلِ يَنْكُرُونَ  
 أن قوما من أهل الجدال ينكرون. Abū Bekr al-aṣamm leugnet die Existenz der Seele, weil eine solche sinnlich nicht wahrnehmbar ist: فَذَكَّرَ عَنْ أَبِي بَكْرٍ عَمْدِ الرَّحْمَانِ بْنِ كَيْسَانَ  
 فذكّر عن أبي بكر عميد الرحمان بن كيسان إِلَّا مَا شَهِدَتْ بِحَوَاسِي  
 إلا ما شهدت بحواسي Ibn Ḥazm, *Milal* IV 74, 5. Vgl. P. ROUSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age* (*Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters* VI Heft 6, Münster 1908) 34.

‘Arabī, der wohl auf manche Kalāmthese eingeht<sup>1)</sup>, verspottet sie als dialektische Schwätzer, die ihr Denken auf die formale Behandlung von Ausdrücken richten, die von den Altvordern herrühren, und die kein Verständnis bekunden für den tieferen Sinn, den die Mystiker aus denselben herleiten. Von den zeitgenössischen Kalāmleuten sagt er, daß ihnen kein Vernünftiger irgend Wert beimißt. Sie machen sich lustig über die (er meint natürlich die im Sinne der Mystik erfaßte) Religion, verhöhnen die Diener Gottes und anerkennen nur Leute ihres Schlages. Auch weltlicher Zwecke und Ambition beschuldigt er sie. Jedoch Gott habe sie erniedrigt, so wie sie die Wissenschaft verwerfen; er habe sie gedrängt an die Höfe der Könige und unwissender Machthaber, von denen sie wieder alle Art von Demütigung sich gefallen lassen. Selbst die *fukahā* stellt er, trotz ihrer mangelhaften Frömmigkeit, höher als die Kalām-anhänger<sup>2)</sup>.

In der Tat sind in ihren Kreisen die Leute zu finden, die kein Verständnis bekunden für die şūfische Weltanschauung und insbesondere auch für den şūfischen Begriff der Gottesliebe. Ġazālī kennzeichnet ihren Standpunkt in dieser Frage: »Einige *mutakallimūn* verneinen (mit Bezug auf Gott) die Vertrautheit (*al-uns*), die Sehnsucht (*al-sauk*) und die Liebe (*al-hubb*). Sie meinen, daß die Zulassung dieser Begriffe auf Verähnlichung (Gottes mit den Menschen, *tasbīh*) deuten würde. Sie wissen nicht, daß die Schönheit der durch den inneren Sinn (*al-baṣāʾir*) erfaßten Dinge vollkommener ist als die

<sup>1)</sup> z. B. auf die muʿtazilitische Anschauung vom Begriff des *hasan* und *kaḥīh* (*Futūḥāt mekkijje* [Kairo 1329] I 299 unten; über *hudūt al-taʿalluq* ibid. IV 6, 10 u. a. m.).

<sup>2)</sup> *Futūḥāt* I 325, 9 ff.: فان اصحاب اللقطة والكلام والجدل الذين استعملوا افكارهم في مواد الالفاظ التي صدرت عن الاوائل وغابوا عن الامر الذي اخذها عنها اولئك الرجال وأما امثال هؤلاء الذين عندنا اليوم لا قدر لهم عند كل عاقل يستهينون بالدين ويستخفون بعباد الله ولا يعظم عندهم الا من هو معهم على مدرجتهم قد استولى على قلوبهم حب الدنيا وطلب الجاه والرئاسة فانهم الله كما انبأوا العلم وحقهم وصغرهم والجاهم الى ابواب الملوك والولاء من النجباء فانهم الملوك والولاء الخ . . . . . فالفقيه المفتى في دين الله مع قلته ورعد بكل وجه احسن حالاً من هؤلاء الخ. Ein ähnlicher Angriff auch gegen die *fukahā* ibid. I 278—281, worauf ich anderswo zurückkomme.

durch den äußeren Gesichtssinn erfaßter Objekte (*al-mubšarāt*) und daß der Genuß ihrer Erkenntnis größere Herrschaft gewinnt über die mit Herzen<sup>1)</sup> Begabten (als der, den sinnliche Eindrücke hervorbringen). Zu jenen *mutakallimūn* gehört Aḥmed b. Ġālib, genannt »Famulus (*ġulām*) des Chalil«<sup>2)</sup>, der es an Ġunejd, 'Alī abul-Ḥasan al-Nūrī und der Gemeinde der Šūfis mißbilligt, was sie von Liebe und Sehnsucht redeten. Andere verneinen sogar die Stufe der Ergebung (in den Willen Gottes, *riqā*) und glauben, daß es an deren Stelle nur geduldiges Ertragen (*ṣabr*) gebe, daß aber *riqā* nicht vorstellbar sei. Alles dies ist Gerede von unvollkommenen, beschränkten Leuten, die in der Erfassung der Situationen des religiösen Lebens nicht über die Schalen hinauskommen und der Meinung sind, daß nur jenen Schalen Wirklichkeit zukomme. Alles sinnlich Erkennbare und was vom Wege der Religion in die (oberflächliche) Vorstellung tritt, ist bloße Hülse; jenseits davon ist der gesuchte Kern. Wer von der (Kokos-) Nuß nur bis zur Schale gelangt, wird meinen, daß dieselbe durch und durch Holz sei, und wird die Gewinnung des Öls aus dieser Nuß als Absurdität betrachten. Eine Entschuldigung hat er wohl (für seinen Irrtum), aber wir können dieselbe nicht anerkennen«<sup>3)</sup>.

Mit dieser Stellung der *mutakallimūn* zum allgemeinen Begriff der Gottesliebe hängt eine aus derselben folgende spezielle Anwendung ihrer Anschauung zusammen. Unter den als *kufr* zu verurteilenden Ketzereien erwähnt Aḥmed b. Ḥanbal<sup>4)</sup> neben der mu'tazilitischen Leugnung der visio beatifica der Seligen (*ru'jat Allāh*) die Ablehnung des Chalil-Charakters des Ibrāhīm. Man könne von einem Menschen nicht sagen: er sei *chalīl Allāh*, »Freund Gottes«

<sup>1)</sup> Man weiß ja, was Ġaz. unter »Herzen« versteht; vgl. *Vorlesungen über den Islam* 179, dazu *Iḥjā* II 268, 12 v. u., IV 25, 3; *K'imijā al-sa'āda* (Sammelband des Muḥjī al-dīn Ṣabri, Kairo 1328) 505; *ibid.* 521, 6 versteht er unter *ḫalb* den unsterblichen Teil des Menschen.

<sup>2)</sup> Wohl derselbe A. b. Ġ., von dem Ġāḥiz, *Iḥjāwān* IV 39 ult. Mitteilungen über seine Erfahrungen mit einem Schlangenbeschwörer anführt. Dieser Ġulām Chalil (st. 275 h.) stiftete den Chalifen zur Verfolgung der berühmtesten Šūfis seiner Zeit an; er forderte die Todesstrafe für sie als *zanādika*. Nur durch die Dazwischenkunft eines einsichtigen *ḫāqī* entgingen sie der Hinrichtung (Huġwiri, *Kāf al-mahqūb* übers. v. REYNOLD A. NICHOLSON [*Gibb-Series*] 137 Anm. 190 f.). Zu den von Aḥmed b. Ġālib gegen die Šūfis erhobenen Beschuldigungen gehörte auch ihr Bekenntnis zur Gottesliebe, worüber eingehend die Mitteilungen AMEDROZ' aus dem *Tārīḫ des Dahabī* (JRAS 1912, 566 f.).

<sup>3)</sup> *Iḥjā* IV 328, 19 ff.

<sup>4)</sup> Bei Ibn Kaḏjīm al-Ġauzījja, *Iḥdī al-arwāḥ* II 146.

من زعم أن الله لا يرى في الآخرة فهو جهيم فقد كفر ورث على الله وعلى الرسول ومن زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً فقد كفر ورث على (1). Die Verneinung der im gewöhnlichen Sinne gedachten *Chalīl*-Eigenschaft des Abraham<sup>2)</sup> wird auch von Ibn Kutejba in einer Reihe von mu'tazilitischen Kuriosa angeführt. Mit der ausdrücklichen koranischen Bezeichnung Abrahams als *chalīl* Gottes finden sie sich ab, indem sie das Wort mit Berufung auf einen Vers des Zuhejr (17 v. 4 AHLWARDT) im Sinne des Bedürftigen deuten. Als solchen habe Gott den Abraham angenommen<sup>3)</sup>.

Besonders wird einer der islamischen Rationalisten als Bekämpfer der Idee der Gottesfreundschaft Abrahams mit Namen genannt: der als Vorläufer der Mu'tazila<sup>4)</sup> betrachtete Ġa'd b. Dirham. Der irakische Statthalter Chālid b. 'Abdallāh al-Ķasrī habe ihn wegen ketzerischer Lehren am 'Idfeste, gleichsam als religiöses Schlachtopfer, hingerichtet<sup>5)</sup>. Freilich nimmt sich dieser dogmatische Eifer des Chālid nicht wenig sonderlich aus neben dem, was wir von seinen Ansichten und Äußerungen über religiöse Dinge sonst erfahren. Unter anderem habe er gesagt, daß sein Chalif ihm höher stehe als Abraham und alle andern Propheten, selbst als Muhammed<sup>6)</sup>. Seine Strenge gegen Ġa'd kann vielleicht im Zusammenhang mit dem Verhalten omajjadischer Chalifen, deren treuer Vertreter Chālid war, gegen rationalistische Bestrebungen verstanden werden<sup>7)</sup>. Über die spezielle Veranlassung der Hinrichtung des Ġa'd habe ich in mir zugänglichen älteren historischen Quellen nichts gefunden. Hingegen darf man vielleicht voraussetzen, daß Erzählungen späterer Autoren, wie z. B. die des Ibn Tejmijja, der als Kalāmfeind von dieser Episode der Regierung des Ķasrī mit

1) Mit Bezug auf Sure 4 v. 124 **وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا**.

2) Bei Ibn Sa'd II/2 24, 2 läßt man auch Muhammed beanspruchen, von Gott gleich Abraham als *chalīl* erwählt worden zu sein. Seine Bezeichnung als *ḥabīb Allāh* ist ganz gewöhnlich.

3) *Muḥtalif al-ḥadīṯ* (ed. Kairo) 83 unten.

4) Bei Ibn Ḥazm, *Milal* IV 202, 7 wird er als einer der *šujūḥ al-Mu't.* bezeichnet. — Vgl. Ibn al-Aṯīr, *Kāmil* ad ann. 240 (ed. Būlak VII 26), wo der Isnād des mu'tazilitischen Inquisitors Ḥādī Aḥmed b. abī Duwād über Bīšr al-Marīṣī, Ġahm b. Šafawān und Ġa'd b. Dirham (die Büll. Ausgabe hat fälschlich **ادعم**) geführt wird.

5) Baġdādī, *Farḡ* 262, 3: **جعده بن نرعم الذي ضحك به خالد بن**

**عبد الله القسري**.

6) *Aḡānī* XIX 60. Vgl. WELJHAUSEN, *Das arabische Reich und sein Sturz* 206.

7) Vgl. *Vorlesungen über den Islam* 97.

sichtlichem Behagen spricht<sup>1)</sup>, dabei auf ältere mir unbekannte Berichte zurückgehen. Ich lasse hier folgen, was darüber 'Alī al-Ḳāri zu sagen weiß: »Die Ġahmijja verneinen die Wirklichkeit der Liebe von beiden Seiten (Gottesliebe sowohl als genit. subject. wie auch als genit. object. gefaßt)<sup>2)</sup>. Sie meinen nämlich, daß Liebe eine adäquate Beziehung (*munāsaba*) zwischen dem Liebenden und dem Gegenstand der Liebe voraussetzt. Zwischen dem Ewigen und dem Entstandenen könne aber keine Beziehung stattfinden, die Liebe hervorrufen könnte<sup>3)</sup>. Zu allererst hat diese heterodoxe Lehre im Islam Ġa'd b. Dirham aufgestellt im Anfang des zweiten Jahrhunderts. Dafür wurde er von Chālid b. 'Abdallāh al-Ḳasrī, dem Emīr des 'Irāk und des Ostens, in Wāsīt hingerichtet. Dieser sagte in seiner *chufba* am großen Schlachtfeste (*'ūd al-adhā*): »O Menschen, vollziehet das Schlachtopfer, möge es von Gott wohlgefällig aufgenommen werden! Ich selbst vollziehe diese Pflicht an Ġa'd b. Dirham, der meint, daß Allah den Ibrāhim nicht als seinen *chalīl* betrachtet habe. Dann stieg er (vom *minbar*) herab und schlachtete den Ġa'd in Übereinstimmung mit den Fetwā's der zeitgenössischen Gesetzesgelehrten«<sup>4)</sup> — wie es auch sonst vorkam, daß man die Hinrichtung gefährlicher Leute in Verbindung mit religiösen Gelegenheiten vollführte. Der andalusische Fürst 'Abdalrahmān III. (912—61 Chr.), genannt al-Nāsir abu-l-Muṭarrif, dessen als *fakīh* und Asket gerühmter Sohn 'Abdallāh bei Lebzeiten des Vaters nach der Herrschaft trachtete und gegen ihn und den zur Thronfolge bestimmten Bruder Mustanṣir eine Verschwörung anzettelte, wurde von seinem Vater eigenhändig zur *'ūd-al-adhā*-Zeremonie hingerichtet; zur selben Zeit erteilte die Mitverschwörer dasselbe Schicksal<sup>5)</sup>. Die Anführer der Christen, die im Jahre 1182 gegen Medina zogen, um — wie ihnen dies von islamischen Geschichtschreibern zugemutet wird — den Leichnam des Propheten zu entführen, wurden nach ihrer Besiegung nach dem Opfertal Minā geführt und daselbst opferweise hingerichtet<sup>6)</sup>. Ibrāhīm b. Hilāl al-Ṣābī — selbst nicht Muslim — schmei-

<sup>1)</sup> *Tafsīr sūrat al-ichlās* (Kairo 1323) 45.

<sup>2)</sup> Gott wird in einer Schwurform خليل إبراهيم genannt, Ibn Sa'd I/2 100, 7.

<sup>3)</sup> Man wird dabei unwillkürlich an Aristoteles, *Ethica Nicomach.* VIII 9 denken, wonach zwischen Gott und den Menschen wegen ihres allzugroßen Abstandes (πολύ δὲ χωρισθέντος) keine φίλα bestehen könne. Es ist nicht ausgeschlossen einen vermittelten Einfluß des aristotelischen Gedankens auf die kühnen muslimischen *Chalīl*-Leugner voraussetzen zu dürfen.

<sup>4)</sup> 'Alī al-Ḳāri, *Kommentar zu al-Fikḥ al-akbar* (Kairo 1323) 104.

<sup>5)</sup> Subkī, *Ṭab. Ṣāf.* II 230.

<sup>6)</sup> *al-Uns-al-galīl* 281. Gemeint ist der verunglückte Zug des Raynald von Chan-

chelt in einem dem būjidenischen Fürsten 'Aḏud al-daula zum 'īd al-adhā gewidmeten Glückwünschgedicht diesem Gönner: er sei zu erhaben, als daß zu seinem Festopfer bloß starke Kamele dienen sollen; es mögen mächtige Könige die Opfer dieses Festtages sein, und das Schwert des Fürsten möge dazu das *Allāhu akbar* (der an diesem Fest wiederholt ausgestoßene Ruf) rufen<sup>1)</sup>.

5. Wenn von den Kalāmleuten schon der Begriff der Gottesliebe abgewiesen wird, so folgt daraus in selbstverständlicher Weise, daß sie die die Gottestrunkenheit veranschaulichenden Ṣūfī-Übungen und ekstatischen Zustände (*aḥwāl*) verurteilen. Wie ihresgleichen über beide in ihrem gegenseitigen Zusammenhang denkt, bekundet der Mu'tazilit Zamachšarī in seinem *Kaššāf* zu Koranstellen, die ihm für solche Äußerungen als willkommene Gelegenheit dienen.

In Sure 5 v. 59 (وَيُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ): »Die Liebe der Menschen zu Gott ist der Gehorsam gegen ihn und das Streben nach seinem Wohlgefallen und daß man nicht übe, was notwendig seinen Zorn und seine Strafe verursacht; die Liebe Gottes zu seinen Dienern (bekundet sich darin), daß er ihnen für ihren Gehorsam den schönsten Lohn angedeihen lasse, sie erhöhe, rühme und Wohlgefallen an ihnen finde. Hingegen ist Gott hoch erhaben darüber, was da glauben die törichtesten, der Wissenschaft feindlichsten, gegen das Gesetz gehässigsten und in ihrem Wandel bösesten der Menschen (wenn auch ihr Wandel nach der Ansicht von Toren und Ignoranten ihresgleichen Wert besitzt); ich meine die lügnerische, ihren Namen von der Schafwolle (*ṣūf*) herleitende Partei. Hoch erhaben ist Gott darüber, was sie religiös bekennen in bezug auf Gottesliebe und über die auf ihren Sitzen — die Gott verwüsten möge — und an ihren Tanzplätzen — die Gott verheeren möge — an bartlose, von ihnen Märtyrer (*ṣuhadā*) genannte Jünglinge gerichteten Ghazelenlieder und über ihre Ekstasen — was ist dagegen der Ohnmachtszustand des Moses, als der Sinai zu Staub wurde? (Sure 7 v. 139). Sie beziehen die Gottesliebe auf sein Wesen, nicht auf seine Attribute und

---

tillon gegen die Ufer des Roten Meeres, wortüber RÖHRICHT, *Geschichte des Königreichs Jerusalem* 401. Ibn Ġubejr (*Travels* ed. WRIGHT-DE GOEJE 59) beschreibt als Augenzeuge den Triumphzug, den al-Malik al-'Ādil mit dem nach Alexandrien gebrachten Teil der christlichen Gefangenen veranstalten läßt. Die arabischen Quellen für diese Begebenheit verzeichnet C. SCHIAPARELLI in den Anmerkungen zu seiner Übersetzung des Ibn Ġubejr 354 Nr. 23.

<sup>1)</sup> Jākūt ed. MARGOLIOUTH I 352.

lehren, daß Gottesliebe von Liebesqualen begleitet sein müsse, sonst sei sie keine wirkliche Liebe«<sup>1)</sup>).

Noch in deutlicherer, man darf sagen: brutaler Weise zu Sure 3 v. 29, indem er die als Äußerungen der Gottesliebe erscheinenden Šūfī-Zustände als dionysischen Taumel verhöhnt: »Wenn ihr Allāh liebet, so folget mir, dann wird euch Allāh lieben und euch eure Sünden vergeben.« — »Wer aber vorgibt — sagt hierbei Zamachšarī —, ihn zu lieben und der Sunna seines Gesandten zuwiderhandelt, ist ein Erzlügner (*kaddāb*); das Buch Gottes selbst strafe ihn Lügen. Wenn du nun jemand siehst, der von Gottesliebe redet und bei dem Gedanken daran in die Hände klatscht, jauchzt, ächzt und in Ohnmacht fällt<sup>2)</sup>, so kannst du nicht zweifeln, daß ein solcher nicht erkennt, was Allāh, und nicht weiß, was die Liebe zu ihm ist. Sein Klatschen, seine Exaltation, sein Ächzen und seine Ohnmacht rühren daher, daß er in seiner schmutzigen Seele eine annehmliche, liebwerte Gestalt sich vorstellt, die er in seiner Torheit und Verderbtheit Allāh nennt; diese Vorstellung ruft in ihm das Klatschen, Johlen, Ächzen und die Ohnmacht hervor . . . . .<sup>3)</sup>, während die um ihn stehenden dummen Leute vor Rührung über seinen Zustand die Zipfel ihrer Ärmel mit Tränen füllen.«

<sup>1)</sup> Vgl. HARNACK, *Der »Eros« in der alten christlichen Literatur* (Sitzungsber. der K. Preuß. Akad. d. W. 1918, 89, 28 ff.).

<sup>2)</sup> Vgl. eine solche Szene bei Ibn Gubejr ed. WRIGHT-DE GOEJE 224, 16 ff.

<sup>3)</sup> وربما قد رأيت المني قد ملأ أزار ذلك المحب عند صعقته.